

DEL PANTÓKRATOR AL PANAGAPETÓS (TODOPODEROSO Y TODOAMOROSO)

FROM PANTÓKRATOR TO PANAGAPETÓS (ALL-POWERFUL AND ALL-LOVING)

José Ignacio González Faus

Sumario: Partiendo de las pocas referencias bíblicas del concepto “todopoderoso” que recoge el Nuevo Testamento, el presente artículo plantea una lectura de Dios a partir del concepto todo-amoroso. Ello supone una relectura de la teología de la creación desde una clave kenótica y evolutiva, mucho más acorde con el concepto de amor vinculado a Dios, y una antropología mucho más humana y cristiana como “pasión esperanzada”.

Summary: Starting from the few biblical references to the concept of “almighty” that the New Testament contains, this article proposes a reading of God based on the all-loving concept. This implies a rereading of the theology of creation from a kenotic and evolutionary perspective, much more in line with the concept of love linked to God, and a much more human and Christian anthropology as “hopeful passion”.

Palabras clave: teología de la creación, kenosis, antropología teológica, Ireneo de Lyon

Key words: theology of creation, kenosis, theological anthropology, Irenaeus of Lyons

Fecha de recepción: 8 de agosto de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 15 de enero de 2025

“Dios mío si Tú hubieras sido hombre,
hoy supieras ser Dios;
Pero Tú que estuviste siempre bien,
no sientes nada de tu creación”
(César Vallejo, *Los heraldos negros*)

Permítaseme comenzar con una pequeña anécdota familiar de mi infancia, de los días veraniegos en que ya no había colegio, papá estaba en el trabajo y entrábamos todos en la cocina (que era pequeña) molestando a nuestra madre. Mamá solía repetirnos que para entrar en la cocina hay que ser cocineros, pero no le hacíamos demasiado caso. Un día, Josefita, viendo que mamá tomaba algo con el dedo y se lo llevaba a la boca, hizo el mismo gesto y comentó: “mamá esto no está bueno; hay que hacer otra cosa”. A lo que nuestra madre contestó: “cuando algo no sabe del todo bien hay que ver si es que le falta algo: sal (o azúcar) o aceite o perejil o cualquier salsa o condimento”. Eso antes que tirarlo.

1. ¿Dios no omnipotente?

Así más o menos recuerdo la anécdota. Ahora me ha venido a la cabeza porque creo que algo parecido está ocurriendo hoy con la omnipotencia de Dios.

En nuestros credos seguimos proclamando que creemos en un “Dios Padre Todopoderoso”. Luego las búsquedas actuales de un Dios más paterno, tropiezan con la increíble injusticia y maldad del mundo, y parecen chocar con la omnipotencia de Dios o quitarle sabor. Y la solución está siendo, como la de mi hermana, la más simple e infantil: eliminar la omnipotencia divina.

No nos damos cuenta de que *un Dios no omnipotente deja de ser Dios*. El argumento ontológico de san Anselmo, aunque no pruebe *la existencia* de Dios, porque da un salto del orden lógico al real, tiene razón en *el concepto* de Dios como: algo “mayor de lo cual ya no puede pensarse nada”, porque no le falta ninguna perfección. Si Dios no es omnipotente puedo concebir algo mayor que eso y, por tanto, ese Dios deja de ser Dios.

Queda entonces el camino sugerido por mi madre a mi hermana Josefa: no eliminar sino completar, aderezar. Recordemos el balance de Pascal sobre las herejías cristológicas: no mentían por lo que decían sino por lo que les faltaba, por lo que dejaban de decir. Veamos pues.

En el Nuevo Testamento, el Dios Todopoderoso se revela también como el Dios Amor-Gratuito. El amor suele actuar como renuncia al poder: y entonces resulta que *Dios es tan poderoso que tiene poder hasta para renunciar a su propio poder*. En contraste con el que llamamos Antiguo Testamento es llamativo que, en todo el Nuevo Testamento, la palabra *παντοκράτωρ* solo aparezca en el Apocalipsis, y nueve veces¹, es decir: en una situación de sufrimiento y persecución de la Iglesia, se evoca el poder de Dios como para dar confianza ante la dificultad.

Es lamentable por eso, que prácticamente en toda la liturgia católica, nuestras plegarias se dirijan a un “Todopoderoso y eterno Dios”, como si invocáramos al Dios de Aristóteles más que al Dios de Jesús. Y podrá ser conveniente que alguna vez el dicasterio responsable avise para que no se cambien a gusto las fórmulas de los sacramentos; pero es aún más necesario que ese mismo dicasterio se preocupe de aquello que es preciso cambiar y mejorar.

2. Cristo resucitado meta de la creación

Pero si Dios es “todo-amoroso” además de todopoderoso, *cambia la idea de la creación*. Desde la visión del “solo omnipotente”, podemos seguir pensando que Dios crea para entretenerse o divertirse, o (como decían los mitos babilonios) para que los seres humanos hagan las tareas que a los dioses no les gusta hacer. Desde la óptica cristiana eso cambia radicalmente. Pero ese cambio aún no lo hemos asimilado del todo: Vaticano I se limita a enseñar que Dios creó no porque necesitase algo, sino “para manifestar su perfección por los bienes que reparte a su creatura” (DH 3001), o “para su

¹ La otra vez que la encontramos, en la segunda carta a los corintios, se trata de una cita.

gloria” (DH 3025); queda incluso por detrás del concilio de Florencia que habló de las cosas creadas “por la bondad” de Dios (DH 1333).

Estas limitaciones pueden entenderse desde los errores a los que esas enseñanzas intentaban combatir; pero no pueden tomarse como palabras definitivas. Como decía mi madre a mi hermana pequeña, hay que mirar si les falta algún aderezo: y en seguida nos daremos cuenta de que esas enseñanzas conciliares están hechas *exclusivamente desde la noción de Dios como Omnipotencia*: les falta la referencia al Amor que es la verdadera definición cristiana de Dios.

En contraste con lo anterior, Ireneo de Lyon en el s. II, enseñaba que Dios creó desde el amor y por el amor. Y no solo “para manifestar” sino *para “difundir su amor en provecho de los hombres”*. De ahí aquella frase tan citada, en la que nos dice que: la gloria de Dios no es la manifestación de su perfección, sino la vida del hombre: “gloria Dei vivens homo”; y la vida del hombre es (vivir la misma vida de) Dios (AH, IV, 20, 7). Frase decisiva para interpretar el lema ignaciano: “a mayor gloria de Dios” significa: a mayor vida del hombre. Ireneo nos aclarará entonces que si hay cosas que no podríamos decir de Dios por su grandeza, las podemos decir por su amor que es tan inmenso como su grandeza². Recurriremos por eso a él con frecuencia en estas reflexiones.

De entrada, todo lo dicho cambia radicalmente nuestra visión del universo. Desde esta óptica la creación no es un mero juego o distracción de Dios, sino *un riesgo de Dios*. Y que podemos intuir como *el riesgo que corre siempre el amor al querer comunicarse*.

Ireneo enseña que Dios no puede hacer una creatura divina: eso sería una contradicción: “culpamos a Dios de que no nos haya hecho dioses desde el principio, sino primero hombres y luego dioses”³. En ese sentido, Dios no puede darse a sí mismo a lo no divino tan totalmente como se da en su vida trinitaria. Pero puede crear un ser con una fuerza o dinamismo divino y de tal manera que, si realiza ese dinamismo desde la libertad, llegue a la plena semejanza con Dios. Esa será la meta de su creación.

3. “A su imagen y semejanza” (Gn 1,26)

En este sentido, los primeros Padres de la Iglesia leían la “imagen y semejanza” (de Génesis 1, 26) no como dos palabras sinónimas (que es como las leemos nosotros) sino como dos palabras distintas, unidas en tensión dinámica: nuestra imagen divina era vista como una fuerza que es capaz, a través de la historia y la libertad, de llegar a la plena semejanza con Dios⁴. Esta lectura está en total consonan-

² Cf. entre otros AH, IV, 20, 5: Dios, invisible por su grandeza, se hace visible por su amor.

³ AH, IV, 38,4. Con una formulación más discutible, pero pedagógica y moderna, desde una visión semítica (que no acepta la división griega entre cuerpo y alma, con la inmortalidad de esta), solo el Infinito puede ser inmortal. Dios por tanto no puede crear un mortal-inmortal. Solo puede crear una criatura mortal, pero con una dinámica (imagen y semejanza) de inmortalidad. Y que, a través de una maduración desde la libertad, y con la ayuda divina, alcance, o merezca, el don de la inmortalidad.

⁴ Ireneo escribe también que: “la Gracia del Espíritu que Dios ha de dar a los hombres, nos hará *semejantes* a Él y llevará a cabo la voluntad del Padre” (AH V, 8,1); otra vez: la voluntad del Padre es la realización de nuestra semejanza con Él.

cia con la primera carta de Juan (3,2): “cuando se manifieste lo que somos, *seremos semejantes* a Dios porque le veremos tal cual es”. Por eso añade el texto que “aún no se ha manifestado lo que somos”.

Tal creación es necesariamente un riesgo para Dios porque, al conceder tamaña libertad, *renuncia totalmente a un poder que no sea el del amor*. No es que Dios no sea omnipotente, sino que, en su relación *con esta creación humana*, renuncia totalmente a su Poder en favor de su Amor (esto es lo que había de válido en la postura antes rechazada).

Hay pues una especie de “desdivinización” o “autovaciamiento”: una *kénosis de Dios* en la decisión de hacer la creatura humana “a su imagen y hacia su semejanza”⁵. Una kénosis que está en consonancia con la de la Palabra en su encarnación (Fil 2, 6ss)⁶. Y aparece así la posibilidad del dolor de Dios, no como el dolor del limitado e impotente, sino como el dolor del amante.

Completamos ahora lo que insinuaba el apartado anterior: *la meta de la creación es Jesucristo, como Resucitado y Recapitulador*. Lo que Pablo llama el Adán completo (el Hombre definitivo: ἔσχατος Ἀδάμ, 1 Cor 15,45). Incluidos en ese Cristo, todos los seres humanos resucitarán y realizarán la meta de su semejanza con Dios. Se ve claro entonces que esta decisión creadora es previa e independiente de lo que luego pueda suceder con una posible caída del hombre y con la necesidad de repararlo. Escoto es, en este punto, mil veces más correcto que san Anselmo, aunque fuera éste el que más influyó en la teología que recibimos.

Y creo que esto nos sería más comprensible con solo recuperar un término fundamental y constante en la Patrística, para hablar de la salvación: la divinización (θεώσις) del hombre como meta de la creación. “Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios” repetían constantemente los Santos Padres. Y en Ireneo: “el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre para que el hombre se haga hijo de Dios”⁷. La modernidad nos hizo perder el atractivo y la importancia de esta palabra pues, desde su prescindencia o negación de Dios, y desde su búsqueda de un progreso al margen de la Escatología, parecía entender la divinización del hombre como una negación de su realización humana cuando, en realidad, divinización significa simplemente humanización, como sugerían ya algunas alusiones paulinas al “Adán definitivo”, antes citadas.

Además, se sigue de aquí otra conclusión importante respecto de la praxis y la ética cristianas: eso que llamamos *moral* no es más que el *camino* desde la imagen a la semejanza. Por muy leguleyos que fueran los fariseos en tiempos de Jesús (y lo haya sido a veces la moral cristiana) es sorprendente que, ya en el Primer Testamento, la palabra que designa la Ley y la obligación (la Torá) signifique en realidad camino. Y el camino no es una imposición arbitraria que alguien te carga desde fuera, sino una necesidad

⁵ Ireneo concluye su presentación del cristianismo afirmando que Dios Padre mezcló su Espíritu con la carne “para que el hombre llegue a ser imagen y semejanza de Dios” (Επιδειξις 97).

⁶ La Palabra no se encarna asumiendo la imagen del Jesús transfigurado (que sería lo lógico) sino asumiendo “la imagen del siervo”. Me permito remitir al capítulo 4 de *La Humanidad Nueva: ensayo de cristología*. Es llamativa la extensión que ha tenido este tema en los últimos cincuenta años: tanto que la palabra kénosis ha pasado a los lenguajes vulgares, sin necesidad de ser traducida.

⁷ AH III, 19, 3. O también: Dios se hizo lo que nosotros somos para que lleguemos a ser lo que Él es (III, 10, 2 y 20 2; V, 1 1)

intrínseca para llegar a donde quieres ir. También vale la pena invocar aquí la lúcida intuición paulina cuando afirma que “toda la Ley no es más que el amor”⁸.

4. Anonadamiento y riesgo de Dios al crear

Deberemos hablar entonces de la creación como anonadamiento de Dios y, sobre todo, como riesgo de Dios. El primer punto ha sido más atendido en la teología; el segundo mucho menos, aunque es, en realidad, la razón del primero.

Al gran maestro Isaac Luria (pensador de la Cábala del s. XVI y que no escribió nada), se debe la teoría del *Tsim-tsum* (= retroacción, o retirada) que es quizás el primer atisbo de una creación kenótica. Formulada quizá de manera demasiado física, Luria parece concebir a Dios como el espacio infinito que lo ocupa todo y que, si quiere crear algo, ha de retirarse para dejar espacio. Más tarde, algunos pensadores cristianos (como el maestro Eckhart o Simone Weil)⁹, recuperaron la intuición ahí latente. Y, en cuanto sé, creo que el tema de la kénosis de Dios al crear, es un elemento fundamental para los teólogos que dialogan hoy con la ciencia¹⁰.

Urs von Balthasar en mi opinión, radicalizó en exceso el tema, hablando de una kénosis ya en la misma vida trinitaria de Dios; pero creo que eso es confundir lo que es la *entrega* en la vida misma amorosa de Dios (donde la entrega no es auto-limitación o autonegación sino autorrealización inmediata), con la entrega amorosa a una creación que no es divina sino limitada y, además, empecatada¹¹. Me satisface más la explicación de Ricardo de san Víctor (en su tratado *De Trinitate*) que he resumido otras veces de esta manera:

El amor implica necesariamente un impulso hacia otro.

Por tanto: donde no hay pluralidad de personas no puede haber amor.

El amor para ser gozoso tiene que ser mutuo. No puede haber bondad plena donde no hay amor perfecto. Y no puede haber amor perfecto si no hay pluralidad de personas iguales.

Por tanto: para que pueda haber amor en Dios es preciso que haya otra persona que, por ser divina, sea digna de ese amor...

La plena dulzura del amor solo se da cuando los dos tienen un tercero a quien amar de manera que ese amor a un tercero los une todavía más

⁸ Rom 13,10. También Ireneo habla tranquilamente de: “ley de la libertad, o sea: la Palabra de Dios anunciada al mundo entero por los Apóstoles” (AH IV, 34, 4).

⁹ El consejo, aparentemente provocativo de Eckhart de rezar “pidiendo a Dios que me libre de Dios” quiere decir simplemente que el Dios todomisericordioso me libre del dios todopoderoso.

¹⁰ Cf. por ejemplo el libro de J. POLKINGHORNE, *La obra del amor. La creación como kénosis*, Editorial Verbo Divino, Navarra 2008.

¹¹ Creo que también el amor humano puede sugerir una pálida analogía de esa diferencia entre una entrega que es inmediatamente autorrealización y otra que es más autonegación.

Ese tercero amado hace que en la Trinidad de Dios no haya nada individual: es el gran misterio incomprensible de que la unidad no decrezca por la pluralidad ni la pluralidad supere a la unidad.

Queda, sin embargo, como válida la intuición de un cierto paralelismo (que no igualdad) entre lo que la teología llamó *Perichóresis* (en la llamada Trinidad “inmanente”) y la *kénosis* (en la llamada Trinidad “económica”) y que William Temple define como “*el poder totalmente subordinado al amor*”¹².

5. Creación evolutiva y autónoma

Uno de los elementos de esta kénosis creadora habrá de ser la inmersión de la temporalidad en la eternidad divina la cual queda afectada (aunque no sepamos cómo) por nuestras repeticiones y nuestros futuros inciertos. Pero una creación como la descrita, cuya meta es la divinización de lo creado *a través de la libertad*, ha de ser necesariamente una creación procesual o histórica; pues, como dice Ireneo: “cosas que acaban de ser creadas no pueden ser increadas”; por eso habla de una “maduración hacia la incorruptibilidad”¹³ y de un “acostumbrarse” (del hombre a llevar a Dios y de Dios a cargar con el hombre)¹⁴.

La evolución se vuelve así un elemento no opuesto a la creación (como se empeñaron en afirmar algunos en los comienzos¹⁵), sino intrínseco a ella. Todo aquello que es culmen y meta de la creación (la libertad y el amor) está ya presente en los inicios, de una manera “*oscuramente primordial*”; así lo calificó Teilhard de Chardin de manera tan genial como pedagógica; y que tiene cierto paralelismo con la obsesión de Ireneo por “unir el principio y el fin” (ver, por ejemplo: IV, 34,4, donde Adán es llamado “siembra de Cristo”).

Se marca entonces una unidad en toda la creación de Dios la cual no solo es evolutiva sino dotada de una autonomía y una fuerza de gravedad que Dios respeta en todo su proceso. Un proceso que (si se me permite el mal juego de palabras) podríamos entrever ahora como *desde el big-bang hasta el “Big Man”*: “convenía que el hombre fuera primero creado, y una vez formado creciera y al crecer se hiciera hombre auténtico (ανδρωθηναί)... y así fuese glorificado” (AH IV, 38,3); porque el hombre solo

¹² Tomo esta referencia del libro citado en la nota 10, p.158.

¹³ AH IV, 38, 3 y IV 5.1. Más el famoso: “plasmavit Deus hominem in augmentum et incrementum (IV, 11,1): para crecer *en número, pero también en calidad humana*. Por eso algún comentarista lee: “in augmentum et plenitudinem”.

¹⁴ Otra vez recomendando, para este tema, la obra de MIYAKO NAMIKAWA, *Paciencia para madurar. “Acostumbrar” para la comunión en san Ireneo de Lyon*, Universidad de Comillas, Madrid 2014.

¹⁵ Al menos esta es la versión que corre. Pero J. Polkinghorne escribe que: “contra la popular leyenda, todavía tenazmente cultivada por algunos polemistas y por ciertos sectores de los media, de que Darwin chocó con la acérrima oposición de oscurantistas pensadores religiosos, la verdad es que quienes desde el principio dieron la bienvenida a sus ideas e hicieron de ellas un uso teológico positivo eran en su mayoría cristianos”. Y aduce nombres como Charles Kingsley, Frederick Temple, Aubrey Moore, y Asa Gray el norteamericano gran amigo de Darwin. (Ver su contribución al libro citado en nota 8, p.132).

queda “fortificado, con su propia superación”¹⁶. Y un proceso en el que “no son pocos los peldaños que llevan al hombre hasta Dios”: hasta ese hombre perfecto de que habla Pablo y que hemos descrito como el Cristo Resucitado y Recapitulador. Ireneo concluye prácticamente la *Επιδειξις*, afirmando que “el plan de Dios [la “economía”] con la Encarnación es la recapitulación de nuestra humanidad”¹⁷. Orígenes, con su genialidad, describe al ser humano como “el Dios-no-Dios y el Logos-no-Logos”¹⁸.

Ireneo es aquí, otra vez, de una pedagogía encantadora, dando entrada a la libertad: “el trigo y la paja son lo que son y no pueden ser más; pero el hombre, similar a Dios, ha sido hecho dueño de sí y libre en su decisión, de modo que él mismo es causa de que unas veces resulte trigo y otras paja” (AH, IV, 4.3).

6. El riesgo de Dios

Si he logrado explicarme bien, se percibirá que ese empeño del Amor, por elevar hasta su mismo Ser a una criatura, a través de una respuesta a la oferta del amor desde la libertad, puede fallarle a Dios: “seréis como Dios” (Gen 3,5) es la gran tentación de toda imagen divina la cual, al afirmarse como Dios, no hace más que romper su identidad humana. El pecado significa, pues, el fracaso de la evolución y, por eso, es un atentado contra la propia libertad. La salvación humana es una restitución de nuestra imagen y semejanza divinas¹⁹.

En este sentido, la kénosis y el riesgo de Dios se prolongan en otra imagen que atraviesa todo el texto del profeta Oseas: el marido burlado que, en vez de matar a la mujer²⁰, sufre la traición y se empeña en reconquistarla como esposa. Y se comprende así también la oración poética del amigo Blanco Vega: “y limpia en lo más hondo – del corazón del hombre - tu imagen empañada por la culpa”. Quizás hubiera sido mejor decir: tu imagen *destrozada* por la culpa...

El Amor deberá respetar ese fracaso y, por así decir, volver a comenzar. De ahí el aparente silencio de Dios ante el mal de este mundo, que lleva a muchos a dudar del Poder (como dijimos al principio) y a otros a dudar de la misma existencia de Dios. Con la lógica conclusión (en el segundo caso) del hombre como pasión inútil: porque lo que no cabe negar (ni aunque se niegue la existencia de Dios) es la dimensión del hombre como *pasión de Absoluto*: la historia no para de poner esa pasión de relieve, con todas las calamidades (e inhumanidades) que ella produce.

Hans Jonas habla en este sentido de “*la odisea del universo*”²¹. Y de ahí también las mentalidades tipo “Matrix” que consideran al hombre no como “cumbre” sino como cáncer o veneno mortal de esta creación que conocemos. El problema es

¹⁶ AH III, 19, 3

¹⁷ N^o. 99. La *Επιδειξις* puede traducirse como: *Mostración de la predicación apostólica*.

¹⁸ Ου θεος θεος και αλογος λογο (In Jo, 2,3). En cierta correspondencia con el γεννητος-αγενητο (creatura increada) tan querido por Ireneo

¹⁹ AH V, 16, 2: την ομοιωσιν κατεστησ.

²⁰ Como era la mentalidad de la época... y la de aquel “preso número 9” que cantaba Joan Bázquez.

²¹ También tomo esta referencia del libro citado en nota 10, p. 192.

que los autores de esos juicios... también son hombres. ¿Qué le queda al creyente desde esta óptica?

7. Confianza en el triunfo del amor

Antes hemos dicho que los rasgos cumbre de lo humano (libertad, amor...) están ya presentes desde el inicio del proceso creador, de una manera “oscuramente primordial” (de indeterminación a libertad; de gravedad a amor...). Añadamos ahora la afirmación de Pannenberg en su cristología: la Resurrección de Jesús es “el fin de la historia anticipado en ella”. El cristiano, que cree en ese triunfo final, puede gritar (como se hace a veces en los campos de fútbol cuando van mal las cosas) que “este partido lo vamos a ganar”. Pero la llamada de Dios sigue siendo que ese sea un triunfo del amor, y no del poder.

Para eso parece como si el mismo Dios fuera replanteando sus estrategias en la historia de su creación: el Resucitado será también el Condenado, que no solo consume, sino que repara y rehace. Y antes de eso: cuando falla el proyecto creador descrito en el Génesis, Dios decide buscarse un pueblo que sea “luz para las gentes”. De ese pueblo, infiel otra vez, sale a pesar de todo “el Testigo Fidedigno” (Ap 1,5) que dará lugar al “nuevo pueblo de Dios”, llamado a ser “señal y garantía” (= sacramento) de la salvación del mundo (*Lumen Gentium* 1): de ese mundo que es el verdadero objeto del amor de Dios, al que “tanto ama Dios que le entregó a su propio Hijo, no para condenar al mundo sino para salvarlo” (Jn 3, 16-17).

El Espíritu de Dios es ahora el conductor de esta historia en la que Dios actúa siempre “desde los pocos para los muchos” a través de ese “comunismo de la Gracia” que llamamos comunión de lo Santo. El cristiano sabe que es posible creer por los que no creen y amar por los que no aman; y es esta confianza la que debe acompañar toda su acción por el mundo.

Es curioso que el NT que habla tanto del amor casi no habla del amor de pareja, mientras que hoy nuestra sociedad casi solo habla de ese amor. Que no debe ser de ningún modo rechazado o devaluado, pero debe saber que solo será auténtico cuando sea semilla para una apertura universal y no encierro en un refugio particular²². Se intuye aquí la posibilidad de hablar del celibato no como renuncia al amor, sino como apuesta por un amor kenótico e imposible por universal.

En cualquier caso *la vida y la misión del creyente es contribuir a la construcción de este proyecto creador de Dios, desde el amor*: ese es el único verdadero culto que los cristianos podemos (y debemos) dar a Dios: “misericordia y no ofrenda de víctimas”²³, amarnos unos a otros como Dios no ama. Y amar confiando en la victoria final de ese amor.

²² De ahí que, como he dicho otras veces contra algunas pseudopiedades egoístas, la familia, tan importante, no debe ser una puerta cerrada que nos separe del resto del mundo, sino una puerta abierta que nos capacite para salir bien al mundo.

²³ Oseas 6,6; Mt 9, 13 y 12, 7.

8. Seriedad y bipolaridad de la vida

La vida parece banal; sobre todo desde que Hannah Arendt popularizó la expresión “banalidad del mal”- Pero esa banalidad puede brotar tanto de la negación del dinamismo divino del hombre, como de su falsificación (vg. en la egolatría nazi).

No obstante, la creación tiene una gran seriedad porque es la aventura de un Dios-Amor que, hablando a nuestro modo imperfecto, se desdiviniza de algún modo, para poder divinizar a lo no divino: es “la odisea del universo” que decía Temple y que es una odisea del amor.

Pero en esta visión desde el amor, junto a la seriedad y dificultad de la empresa y la necesidad de contar con aparentes ausencias del Dios que ha renunciado a su Poder, queda siempre un optimismo de fondo porque el hombre, a través de su semejanza con el Hijo se ha convertido en algo “precioso para el Padre” (V, 16,2). Ello permite (contra la mentalidad griega) recuperar incluso la salvación de la materia: “*por la carne* puso en marcha Dios todo este plan de salvación”²⁴.

La vida humana adquiere entonces dimensiones tan serias, que en algún momento puede aparecer lo que profetizaba Amós: un hambre y una sed que no son de pan ni de agua sino de sentido: “de oír la palabra de Dios”²⁵. Y en la relación con el otro, la llamada del amor y de la libertad son tan nuestras que cabe pensar que todo ser humano se encuentra alguna vez ante una situación o una decisión donde puede jugarse su humanidad.

Según historias personales y educación, esta llamada decisiva podrá ser una constante casi cotidiana o una oportunidad excepcional. Porque “se os exigirá en la medida en que comprendáis”²⁶ y “al que mucho se le confió, más se le pedirá”²⁷. Esta máxima afecta principalmente al cristiano, el cual nunca puede sentirse ni mejor ni superior a los demás por su fe, sino simplemente más afortunado y más responsable; temiendo pacíficamente aquel aviso de Jesús: “los publicanos y las prostitutas se os adelantarán en el reino de los cielos” (Mt 21,31).

Al menos para un occidental, esta dualidad de lo humano se atisba ya desde el gran Homero, tan enamorado de la vida como desconcertado (o decepcionado) ante el ser humano. Y que anticipa lo que puede ser el legado griego: *la armonía y el choque* (o la belleza y la tragedia). Sin que la razón (el Logos) supiera encontrar la clave entre ambas...

Pero, en cualquier caso, las palabras de Francisco obispo de Roma sobre la fraternidad universal, afectan por igual a todos los seres humanos, aunque unos las realizarán casi desde la inconsciencia y otros desde una mayor consciencia que tampoco implica necesariamente “más ciencia” sino una mayor confianza que puede terminar como escribió Juan de la Cruz: “y me quedé no sabiendo, toda ciencia trascendiendo”.

²⁴ Otra vez Ireneo AH V, 1, 1. Y Cristo es: “salus quoniam caro” (AH III, 10,3).

²⁵ Amós 8,11.

²⁶ Si no recuerdo mal, así terminaba Carmen Laforet su novela (*La mujer nueva*), escrita como testimonio tras su encuentro con el cristianismo.

²⁷ Mt 13,12: Lc 19, 26

9. De Dios al hombre

A lo aquí expuesto, puede seguir una visión del ser humano desde el Espíritu de Dios. El Espíritu es el Amor que une al Padre y al Hijo; y “donde está el Espíritu de Dios, está la libertad” (2 Cor 3,17): precisamente porque es “el Espíritu de la verdad (Jn 15, 26). Amor y libertad, por tanto, vistos desde la citada concepción dinámica de la “imagen y semejanza”, sugieren una visión jesuánica del hombre como “camino hacia la Verdad y la Vida”. Porque vida es lo mismo que amor, y la verdad es nuestra libertad auténtica.

El ser humano está movido por esas que son a la vez dos fuerzas y dos metas: libertad y amor. Posee además un “logos”, una razón, que debe guiar esas dos fuerzas²⁸. Pero esa razón básica, ese “logos”, se ve desbordado muchas veces por la dinámica infinita que caracteriza a ambas metas.

Corrigiendo a la doctora de Ávila me gusta más decir: “la libertad es la verdad”: porque solo aquello que brota de una auténtica libertad, es verdadera y plenamente humano; y porque solo aquella libertad que es verdadera libertad merece ese nombre tan apreciado. El virus del ego que corroe al “viejo adán”, al hombre dividido que somos, nos lleva muchas veces a calificar como libertad lo que son verdaderas esclavitudes, y nos lleva también a temer la libertad como si fuera una privación. Por eso me ha gustado y he agradecido cuando algunas gentes me han alabado la definición que di una vez de la libertad: “*la plena coincidencia con lo mejor de uno mismo*”.

Pero, aun reconocido todo eso, queda algo de razón en esa actitud rechazada de temer la libertad como una privación: porque para nosotros libertad implica elección; y toda elección limita: si elijo ir de vacaciones a la Costa Azul, no podré ir a Sicilia; y si elijo un primer plato de arroz, no podrán ser macarrones. Queda el recurso aparente de dejar la otra parte para la próxima vez, pero esa vez también surgirá un dilema semejante. Evoco otra vez el comentario de un padre encandilado con su pequeño de 4 años: “lo quiere todo”. Y el chiquitín tenía su razón: *la dinámica de la libertad y del amor es una dinámica de totalidad, y nosotros somos seres parcializados*.

Esa es la dimensión “trascendente” de nuestra imagen divina. El amor tiene también esa misma pretensión de totalidad irrealizable: no puedo amar a todos del mismo modo (y menos aún en una sociedad montada sobre la agresión de clases). Y la pretensión unitiva del amor se queda muy corta (temporal y espacialmente) en eso que llamamos “el acto de amor”: porque, por mucho que la modernidad se obstine –comprensiblemente– en negarlo, nuestra sexualidad no deja de ser simplemente un acto reproductivo, por más dimensiones unitivas que podamos y debamos ponerle: la compenetración es mínima y dura poco, por más viágrafos que queramos añadirle.

Ya cantaba Julio Iglesias que queriéndote hallar “solo encontré mi soledad”. Y la novela *Pura Pasión* de la premio Nobel de literatura Arnie Ermaux, muestra hasta qué punto la obsesión por una relación sexual puede absorber y dominar la vida de una persona, hasta privarla de la más elemental libertad: algo que nuestra civilización se resiste

²⁸ podríamos dibujarlo como un triángulo invertido, cuya cumbre es ahora la base que se despliega hacia amor y libertad.

también a reconocer. El acto de amor es más un símbolo que una realidad; y no forma parte de todas las formas humanas de amar.

De esta antropología brota entonces la pregunta que últimamente ha movido más mi pensamiento: ¿somos “una pasión inútil” (Sartre) aunque nos neguemos a reconocerlo, o somos quizás “una pasión esperanzada”? La segunda respuesta recobra ese carácter dinámico de nuestra “imagen y semejanza divinas”, y nos abre a la definición del ser humano como camino hacia la verdad y la vida (hacia la libertad y el amor). Tarea que es posible porque hay alguien que es, a la vez: “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14,6).

Pero además de los *límites* de nuestro amor y nuestra libertad, hay que destacar también sus *falsificaciones*. Y el anuncio de Jesús del Reinado de Dios como “buena noticia”: reinado de la libertad y el amor (de la dignidad de hijos y la igualdad de hermanos), obliga a la teología a una denuncia constante de esas falsificaciones. Como por ejemplo hoy, cuando aquella magnífica y agradecible “Declaración de los derechos humanos”, la está convirtiendo el mundo que se llama “civilizado”, en una justificación de los caprichos de los ricos, mientras los derechos de los pobres pasan a ser vistos como desórdenes sociales. Necesitamos aquí un autoexamen constante: porque no todo es así (por supuesto), pero eso existe y tratamos de ocultarlo.

Y el que nos conduce por ese camino es el Espíritu Santo que, por eso, constituye el verdadero objeto de toda oración de petición y que, en cuanto petición del Espíritu, aseguran los evangelios que nunca será desoída (cf. Lc 11,13).